LA JAULA DE HIERRO

(ACERCA DE MAX WEBER)*

Carlos Cousiño

El diagnóstico que hace Max Weber de la sociedad europea de la primera mitad de este siglo es expuesto aquí a partir de una reseña de los procesos de racionalización que se despliegan desde el ámbito de la cultura hacia las instituciones sociales. Weber es el pensador de un mundo que ha perdido su inocencia: un mundo cientificista, desencantado, sin sentido y burocratizado hasta el extremo de poner en seria amenaza la libertad de los hombres. Su diagnóstico de la sociedad de su tiempo, una sociedad racionalizada bajo la forma de una burocracia ("la jaula de hierro"), anticipó los totalitarismos de

Carlos Cousiño Valdés. Sociólogo, Universidad Católica de Chile. Doctor en Sociología, Universidad de Erlangen-Nurenberg. Ex director del Instituto de Sociología de la Universidad Católica. Profesor del Instituto de Sociología y de la Escuela de Periodismo de la Universidad Católica de Chile. Autor, en otras publicaciones, de *Die Verwaisung Lateinamerikas* (Fink Verlag München, 1984); *Razón y ofrenda* (Cuadernos Instituto de Sociología, 1990) y *Politización y monetarización en América Latina*, en colaboración con Eduardo Valenzuela (Cuadernos Instituto de Sociología, 1994).

*Transcripción de la conferencia pronunciada el 13 de mayo de 1997, en el marco del ciclo "Riqueza y miseria de las formas de vida en la sociedad contemporánea" organizado por el Centro de Estudios Públicos para estudiantes universitarios.

A continuación de la conferencia, se incluye una versión editada del diálogo que tuvo lugar con los estudiantes. En esta edición de *Estudios Públicos* aparece también la conferencia "La sociedad como 'lugar de vida moral'", dictada en el mismo ciclo por Eugenio Tironi.

la Alemania nazi y de la Unión Soviética. Weber, señala Carlos Cousiño, nos interpela no sólo por su rigurosidad intelectual, sino también por la severidad de su diagnóstico.

Max Weber es autor de una obra vasta y difícil, que abarca múltiples áreas de la sociología. Falleció antes de dar término a la que probablemente sea su obra más accesible y sistemática, *Economía y sociedad*, en dos tomos, concluida luego por su viuda con noble espíritu pero discutible fortuna. Sin embargo, nadie podría equivocarse si eligiera como eje de una presentación de Max Weber el párrafo inicial de su obra más famosa, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

La densidad y complejidad del pensamiento de Weber se manifiestan, justamente, en la pregunta inicial de la introducción a *La ética*: "¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente en Occidente nacieran ciertos fenómenos culturales que, al menos tal como solemos representárnoslos, parecen marcar una dirección evolutiva de universales alcance y validez?"[1]

Los fenómenos que se le presentan como propios de Occidente, madurados únicamente en Occidente, y que parecieran tener un alcance universal, son los de la racionalización. La sociedad occidental es para Weber una sociedad racionalizada, y la pregunta que él se plantea, por ende, es a qué se debe que el racionalismo madurara en Occidente. Y se pregunta además si ese racionalismo ha de tener alcance histórico universal.

El eje de la reflexión weberiana se articula, entonces, en torno a esta pregunta por los procesos de racionalización y a su diagnóstico de la sociedad contemporánea —es decir, contemporánea de él. Por cierto, Weber fue uno de los más grandes diagnosticadores de la sociedad europea de la primera mitad de este siglo. Pero el carácter de su diagnóstico sólo se revela una vez que se han comprendido las premisas en que se basa su análisis del proceso de racionalización.

Esas premisas tienen un esquema relativamente fácil de exponer. Weber entiende la racionalización como un proceso que se despliega desde el ámbito de la cultura hacia el ámbito de la sociedad. Y entiende que ese proceso de racionalización opera en forma principal al interior de los gran-

[1] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* p. 5.

des sistemas hierocráticos, es decir, de los grandes sistemas de sentido que, para él, son las religiones universales.

El punto clave en su pensamiento es que las religiones se encuentran sometidas a un proceso de racionalización creciente, que se podría denominar intelectualización, y que termina expresándose en cuerpos teológicos coherentes, consistentes y sistemáticos.

Hay, por ende, una primera racionalización en los cuerpos teológicos, que se debe al hecho de que las religiones tienen que explicar por qué Dios ha creado un mundo donde hay mal, mucho mal, y poco bien: donde hay tantos que sufren y tan pocos que son felices, donde hay tantos que tienen muy poco y muy pocos que tienen mucho. Eso, que crea un problema a ser explicado, es lo que se denomina el problema de la teodicea: por qué creó Dios este mundo, que a todas luces no parece ser el mejor de los mundos posibles. Y en el intento por resolver ese dilema de la teodicea, las religiones se sistematizan, se racionalizan, se intelectualizan.

La consecuencia de esa paulatina racionalización de las religiones universales se manifiesta en dos ámbitos. Uno, en la elaboración de grandes cuerpos teológicos, grandes sistemas de interpretación del mundo, del hombre, del cosmos. Otro, en la racionalización del modo de conducir la vida de los creyentes. Es decir, a medida que se van racionalizando las religiones, también tienden a racionalizarse las conductas de vida de los creyentes. Y ése es, precisamente, el gran indicador que utiliza Weber para decidir cuál religión es más racional.

Se trata de una pregunta que difícilmente se puede abordar. Decir: “me parece más racional el catolicismo que el cuaquerismo” sería dar una respuesta un tanto arbitraria. Pero Weber logra zanjar esa tremenda dificultad por la vía de introducir un indicador básico: es más racional una religión que promueve un modo de vida racional en sus creyentes. Y por ese camino llega a establecer que hay dos grandes religiones en las cuales se ha alcanzado el máximo de racionalización: el puritanismo ascético de raíz calvinista en el mundo occidental y la doctrina del cosmos del karma o samsara en el mundo de Oriente.

Para él, ambos representan sistemas religiosos altamente racionales porque promueven en sus seguidores lo que él mismo denomina, en su famosa tipología de la acción social, un tipo de *acción racional de acuerdo a valores*. Es decir, a partir de ciertos valores dados, fundados religiosamente, el creyente opta en forma racional por la mayor eficiencia en la relación de medios para el logro de esos valores.

La racionalización tiene allí, de esta manera, dentro del gran esquema weberiano, un segundo momento. Primero se racionalizan, se intelectualizan, los cuerpos teológicos. Ello impulsa a una racionalización en la forma de conducir la vida de los creyentes. Y esto a su vez conduce a una racionalización creciente de las instituciones sociales.

En otras palabras, hay primero una racionalización intelectual y luego una racionalización existencial de la conducta y de la vida de las personas, que después rematan en una racionalización social.

Y es justamente en ese punto donde Max Weber ve aparecer las grandes instituciones racionales del mundo moderno. Instituciones motivadas e impulsadas por esa racionalización ética, por esa racionalización en el modo de conducir la vida. De ahí que la tesis más conocida de Weber sea aquella que establece una relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, es decir, una relación entre la racionalización en el modo de conducir la vida, por parte de los puritanos, y el surgimiento de una institución enteramente basada en el cálculo racional, cual es la empresa moderna y el Estado moderno. O, lo que es lo mismo, la sociedad capitalista.

Este modelo de análisis weberiano es muy esclarecedor de lo que puede haber sido el desarrollo de los procesos de racionalización que se manifiestan y explotan hacia el siglo XVII: la consolidación de un capitalismo temprano que va a ser acompañado de una revolución tecnológica un par de siglos después. Pero, desde luego, Max Weber es lo suficientemente agudo como para darse cuenta de que el racionalismo propio de la sociedad contemporánea ya se ha separado de esos rieles religiosos por los que ha corrido el proceso histórico de racionalización, y por eso es que su diagnóstico del racionalismo occidental, basado en esas premisas de análisis histórico, ayuda a comprender ese racionalismo occidental como un fenómeno que se despliega sin teodicea, es decir, entonces, como un racionalismo que se despliega en términos de antropodicea.

El racionalismo moderno corre, según Weber, por un riel distinto: ya no es el riel de los sistemas religiosos que se racionalizan y con ello impulsan conductas e instituciones racionales, sino que es el riel de una razón que se independiza de los sistemas religiosos y da lugar a una forma peculiar de racionalismo.

Se podría tomar exactamente el mismo esquema de racionalización cultural, racionalización en el modo de conducir la vida y racionalización de las instituciones sociales, para presentar lo que es, de acuerdo a Weber, el racionalismo típicamente moderno, el racionalismo occidental contemporáneo. Y si tomamos este modelo de Weber, debiéramos situar en el origen el problema de las ciencias.

Para Weber, en efecto, el punto desencadenante del racionalismo occidental es la aparición de los grandes sistemas de la ciencia contemporánea, principalmente por el hecho de que la ciencia opera un desencantamiento radical del mundo. El mundo científico es uno en el cual las preguntas por el sentido han quedado definitivamente desplazadas, en el cual no cabe formular —ni mucho menos responder— las preguntas por el sentido, y eso es exactamente lo opuesto de los grandes sistemas religiosos, que son grandes sistemas de sentido que contestan las preguntas por el sentido de la vida y de la muerte, connaturales al hombre.

En su libro *La ciencia como vocación*, Weber cita a Tolstoi y retoma su pregunta de si para el hombre contemporáneo tiene sentido la muerte. Weber dice que ella puede tener sentido en las esferas particulares, pero que el mundo, la cultura contemporánea no es capaz de plantearse, ni mucho menos de responder, tal interrogante.

Habría, pues, un primer momento de racionalización cultural propio de Occidente, que es precisamente cuando la ciencia saca del horizonte de la cultura la pregunta por el sentido, y por ende logra una racionalización completa de los sistemas de explicación del cosmos. Pero esto último ha sido a costa de la pregunta por el sentido.

Uno de los textos más hermosos de Weber es justamente *La ciencia como vocación*, donde reflexiona sobre muchos de estos problemas. Cuando inicia el planteamiento del tema hace una afirmación categórica: "Las ciencias, si algo hacen, es hacer extinguir radicalmente la fe en que pueda haber cosa así como un sentido del mundo"[2]. El mundo occidental es un mundo cabalmente racionalizado, y eso significa un mundo donde el sentido y las preguntas por el sentido han desaparecido, y la consecuencia de ese mundo es naturalmente que en lo concerniente al sentido ya no puede haber una respuesta única. La religión respondía a la pregunta del sentido ofreciendo una respuesta sistemática y unitaria. La ciencia desplaza la pregunta por el sentido y, por ende, esta pregunta puede ser ahora retomada y contestada de múltiples maneras.

Esta es la idea que formula Weber, siguiendo una frase de Mill, cuando dice que la cultura contemporánea se caracteriza por un renacer del politeísmo, y lo expresa reiteradamente: dice que para cada individuo, según la posición que adopte en definitiva, lo uno es diablo y lo otro es dios, y el propio individuo deberá decidir cuál es dios y cuál es diablo para él; y más adelante afirma: "los múltiples dioses antiguos, privados de su encanto de poderes impersonales, salen de sus tumbas, pretenden el dominio sobre

---

[2] Max Weber, *El político y el científico.*

nuestra vida y reanudan entre ellos su lucha perenne"[3]. La cultura racionalizada del Occidente moderno es, por ende, una cultura desencantada, cientifizada, que abandona el problema del sentido a una lucha permanente entre dioses contradictorios: una sociedad desencantada y, en ese contexto de desencantamiento, una sociedad politeísta.

Si tratamos de recomponer el macroesquema de análisis weberiano y lo aplicamos al racionalismo occidental moderno, esa misma forma de racionalización cultural habrá de tener alguna consecuencia en la manera en que los hombres racionalizan, metodizan su modo de actuar, su modo de vivir. Y precisamente, así sucede en el caso de la racionalidad religiosa: el tipo de acción al que se refería Max Weber es la acción racional pero acorde a valores, en tanto que en el racionalismo occidental Weber ve un tipo de acción racional acorde a fines. Es decir, el hombre mismo es el que ahora se arroga la capacidad de decidir cuáles son los fines de su acción. Y, además de decidir cuáles son los fines de su acción, elige y decide los medios más racionales para lograrlos.

Esto, que es algo completamente novedoso, presupone la fractura de la racionalidad operada por la ciencia. Porque, efectivamente, en el mundo de las religiones la racionalidad es siempre capaz de referirse a los fines, los fines son siempre de por sí verdaderos, racionales, y el hombre sólo elige los mejores medio para poder lograrlos. Ése es el sentido del libre arbitrio del hombre. El libre arbitrio no significa la capacidad de elegir arbitrariamente los fines, sino la capacidad de elegir, de arbitrar, los mejores medios para alcanzar esos fines propuestos y dados por la sabiduría de Dios. Las ciencias, en cambio, al desconectar la razón de las preguntas por el sentido, permiten que cualquier fin que el hombre se proponga pueda ser alcanzado por medios racionalmente manejados. Por ende, la racionalidad propia del mundo occidental moderno es la racionalidad de una acción en la cual el hombre se propone sus propios fines: ya no hay nadie que pueda decir cuál fin es más racional que el otro.

Esta paradoja está bellamente expresada en la poesía moderna, en el título de un libro que por primera vez asocia los extremos de la antítesis: *Las flores del mal*[4]. Llamar las "flores del mal" a un conjunto de poemas es asociar precisamente un signo de belleza, de pureza, a la idea del mal. Y nosotros sabemos que la razón moderna se ha asociado muchas veces al mal, lo que viene a resultar posible porque en un mundo sobre cuyo sentido

---

[3] Max Weber, *El político y el científico*, p. 217.
[4] Charles Baudelaire, *Las flores del mal*.

uno no puede pronunciarse científicamente, el mal puede ser planteado como un fin legítimo y la razón utilizada para optimizar ese fin, por maligno que sea.

El mismo Weber, en un pasaje sumamente duro hacia el final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el curso de un capítulo que es, en realidad, una transición hacia el estudio de las religiones chinas, hace un análisis de lo que es el hombre moderno, este hombre que se ha vaciado de ascetismo religioso, que ha abandonado el mundo de la religión y que opera racionalmente en el mundo, pero con una racionalidad de acuerdo con meros fines parciales, concretos, intramundanos.

He aquí un párrafo un tanto extenso, en el que Weber cita a Baxter, uno de los más destacados predicadores puritanos norteamericanos. Dice Weber: "A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo"[5]. El fin no era la riqueza, sino precisamente el valor religioso de la salvación, cuyo símbolo era haber alcanzado riqueza". Continúo: "Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y en último término irresistible sobre los hombres, como nunca había conocido la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente"[6]. Y más adelante agrega este párrafo, que es muy dramático: "Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá toda una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos; en este caso los últimos hombres de esta etapa de la civilización podrán aplicarse la frase 'especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón'. Estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad, jamás alcanzada anteriormente"[7].

El diagnóstico de Weber sobre los efectos de la racionalización operada por la ciencia, y que tiene como consecuencia una racionalización de acuerdo a fines, lo lleva a plantear una imagen del último hombre como un ser degradado en su capacidad de goce y en su capacidad espiritual.

---

[5] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 258.
[6] Ibídem, p. 259.
[7] Ibídem, p. 260.

Por último, si se aborda la etapa final de este triple proceso de racionalización, se ve aparecer el problema de las instituciones racionales del Occidente moderno. En este contexto Weber elabora su teoría de la burocratización como una jaula de hierro. Para Weber esta racionalidad que se despliega de acuerdo a fines es una racionalidad que lleva al surgimiento de instituciones sociales extraordinariamente eficientes, extremadamente racionales, pero que constituyen una amenaza creciente para la libertad de los individuos. En este punto es conveniente asociar siempre a Max Weber con Franz Kafka —quien, de hecho, estudió con Weber en Alemania—, así como con la imagen de un mundo en el que ya no hay sentido y en el que se dan procedimientos capaces de agotar y perder a cualquiera. Idea retomada y magníficamente expuesta por Kafka, pero que expresa de manera contundente el diagnóstico que hizo Weber de su época: un mundo desencantado, sin sentido, burocratizado hasta el extremo mismo de poner en seria amenaza la libertad de los hombres.

Para Weber esta burocratización se despliega, básicamente, en las figuras de la empresa moderna y del Estado moderno.

En la figura de la empresa moderna, la burocratización atañe a la forma que asume el trabajo. Y es que Weber escribe durante una época en la cual el taylorismo ha triunfado, en la cual el fordismo ha logrado ocupar un puesto relevante como reorganización del trabajo industrial: es decir, una burocratización del mundo empresarial que es, en verdad, una racionalización llevada al extremo de determinar hasta los movimientos del cuerpo humano, el cual está, según diría Marx, adosado como una especie de apéndice de una máquina. Ése es el mundo de la burocracia, un mundo no sólo de reglamentos, sino un mundo que racionaliza hasta los propios movimientos del cuerpo del hombre.

Y por otra parte, el Estado: una máquina cada vez más poderosa. Recordemos que Weber habla en el contexto de la Gran Prusia, la pujante potencia alemana que desencadenará la primera y más monstruosa de las guerras de este siglo. Un Estado que tiene un poder total y que funda ese poder, precisamente, en una capacidad de organización burocrática nunca antes conocida.

He aquí una afirmación del segundo volumen de *Economía y sociedad*: "Una máquina inerte es espíritu coagulado, y el sólo serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla, de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo de modo tan dominante como es efectivamente el

caso en la fábrica”[8]. Se trata de una figura notable, la de la máquina como espíritu coagulado. Prosigue Weber: “Es espíritu coagulado, asimismo, aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduadas. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse, impotentes como los *fellahs* del antiguo Estado egipcio, si una administración buena desde el punto de vista puramente técnico llega a representar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus asuntos”[9].

Esta conjunción de fábrica, de industria y de Estado moderno constituye para Weber la máxima amenaza a la libertad humana. Pero él mantiene la esperanza secreta de que esos grandes sistemas burocráticos no se fusionen, de que al menos las burocracias pública y privada no se asocien y no originen un gigantesco aparato de dominación. Weber es capaz de ver que lo peor que le puede pasar al hombre, al ciudadano del mundo moderno, es que logren fusionarse el Estado y la empresa, que lleguen a actuar en connivencia para crear una inmensa estructura burocrática que pondría en jaque a la libertad. Dice Weber expresamente: “Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola; las burocracias pública y privada, que ahora trabajan una al lado de la otra y por lo menos posiblemente una contra la otra, manteniéndose pues hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única a la manera, por ejemplo, del antiguo Egipto, sólo que ahora de una manera incomparablemente más racional y por tanto menos evitable”[10].

Ése es el panorama de la jaula de hierro weberiana. La jaula de hierro es una sociedad radicalmente racionalizada bajo la forma de una burocracia, y bien sabemos hoy que esta fusión de las burocracias pública y privada se dio históricamente en los casos del nacionalsocialismo y del socialismo soviético. Los niveles de horror que estas formas introdujeron en la memoria de los hombres superan con mucho los peores pronósticos de Weber.

---

[8] Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 1074.
[9] Ibídem, p. 1074.
[10] Max Weber, *Economía y sociedad*.

El diagnóstico de la jaula de hierro es el diagnóstico del gran totalitarismo que habría de desplegarse, tras la muerte de Max Weber, en la Alemania nazi y en la Unión Soviética.

En cierta medida, cabe estimar a Weber un pensador severo: el pensador de un mundo que ha perdido su inocencia.

Yo creo que uno de los rasgos más profundamente atractivos de su lectura está no sólo en que nos enfrenta a una rigurosidad intelectual, ininterrumpida a lo largo de toda una vasta obra, sino también en el tipo de severidad al cual nos confronta con su diagnóstico del mundo.

Me parece adecuado finalizar esta presentación de Max Weber citando un breve pasaje suyo, que es un poco una invocación al hombre contemporáneo. Corresponde a una conferencia dictada ante los alumnos de la Universidad de Munich en 1917, en la que llama a los estudiantes a enfrentar la severidad de la época, la severidad de la cultura que les toca vivir. Dice:

> A quien sea incapaz de soportar virilmente este destino de la época deberá recomendársele que opte por regresar silencioso, y no con la habitual publicidad clamorosa de los renegados, sino modesta y sencillamente, hacia las viejas iglesias que le abren sus brazos con gesto amplio y misericorde y que en verdad no le dificultan la entrada, y si bien es inevitable que con ello deba ofrendar de una manera u otra el sacrificio del intelecto, no le haremos reproches si es realmente capaz de ofrendarlo pues ese sacrificio del intelecto en aras de una entrega religiosa incondicional es, con todo, un acto éticamente superior a aquella maniobra de eludir el sencillo deber de la honradez intelectual, maniobra que consiste en la falta de valentía para llegar a una composición radical de su propio lugar y en el intento de aligerar ese deber por medio de una relativización enclenque[11].

BIBLIOGRAFÍA

Baudelaire, Charles. *Las flores del mal.*

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Fondo de Cultura Económica.

———— *El político y el científico.* Alianza Editorial.

———— *Economía y sociedad*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.

[11] Max Weber, *El político y el científico.*

DIÁLOGO CON LOS ESTUDIANTES

—¿*Qué iglesia tiene en mente Weber cuando dice que prefiere que el hombre regrese a la iglesia antes de que opte por un relativismo enclenque*?

—El problema fundamental que está en juego es asumir la severidad del destino. Y la severidad del destino es, precisamente, que la razón ya no es capaz de pronunciarse sobre lo que es bueno, sobre lo que es verdadero, sobre lo que es bello. Entonces, lo que dice Weber es que aquel que no puede enfrentar este hecho de que la razón puede conducir a los mayores horrores y a las más atroces fealdades, debe volver a una iglesia que le ofrece siempre ese patrimonio de un fundamento ontológico sobre el cual descansa la razón. Y equivocadamente, a mi entender, Weber dice que eso implica sacrificar el intelecto. Así, al hombre que no puede volver a la Iglesia, Weber lo llama a enfrentar la severidad del destino. Pero enfrentar la severidad del destino no es solazarse en un relativismo, no es decir todo vale igual. Y eso, dice Weber, es incluso más duro que acudir a una iglesia que lo va a acoger.

Pero creo que la alternativa de Weber puede ser leída desde una comprensión menos severa. Es decir, en cierta medida esta visión desencantada de Weber es una figura con la que juega. Incluso dice que es preferible que alguien regrese a una iglesia a que no asuma radicalmente el dramatismo de la época y, por consiguiente, caiga en un relativismo enclenque. No es, por ende, una invitación a plegarse a una iglesia. Sin embargo, curiosamente Weber está más dispuesto a simpatizar con aquellos que se vuelven a la Iglesia que con aquellos que enfrentan frívolamente el destino de su existencia y del mundo que les toca vivir.

—*Me gustaría que precisara un poco por qué usted opina que el volver a la religión no significaría necesariamente un sacrificio del intelecto, y si quizás la religión, y en particular la Iglesia católica en Chile, podría dar respuestas de sentido*.

—Yo creo que las iglesias son básicamente ofertas de sentido. En el caso de Chile, yo diría que la religión más arraigada en nuestra cultura es el catolicismo. Y no me cabe duda que el catolicismo es una gran oferta de sentido y que establece la posibilidad de comprender la cultura y el mundo moderno sin tener que operar —contrariamente a lo que dice Max Weber— un sacrificio del intelecto.

El catolicismo arranca de la premisa de que Dios es, sobre todo, sabiduría. Y que ese Dios, que es sabiduría, está en el mundo y se expresa

en el mundo, y que por ende el intelecto del hombre es capaz de comprender esa sabiduría que hay en el mundo.

El protestantismo, en cambio, tiende a entender a Dios desde un atributo completamente distinto: su omnipotencia. En la teología protestante Dios está fuera del mundo: es un Dios distante y arbitrario. Dios se reserva para un juicio final. No se puede conocer a Dios a través del mundo, y por tanto el mundo es una esfera enteramente desencantada donde rigen las reglas de la ciencia. Y, en ese sentido, ya no hay una adecuación tan perfecta del intelecto humano al mundo. Hay empirismo, positivismo científico si se quiere.

Por eso, a mi juicio, no hay sacrificio del intelecto cuando uno comprende el fundamento católico. Por el contrario, es nuestra obligación –y me incluyo ahí como miembro de la Iglesia católica– tratar de comprender racionalmente el mundo en el entendido de que hay algo de sabiduría en él.

Cuando, por el contrario, se parte de la pura omnipotencia o la total arbitrariedad, es muy difícil servirse de la razón, porque la razón no puede comprender lo arbitrario. Lo puede aceptar fideístamente, pero no lo puede comprender. Y en el caso del catolicismo, fe y razón pueden trabajar juntas para comprender algo que en el origen es sabio.

—Mi pregunta es más puntual: ¿Por qué el karma samsara no llevó a una racionalización como la que ocurrió en Occidente?

—Porque, en apretada síntesis —ya que la explicación de Max Weber es tanto más compleja de la que voy a dar—, el karma samsara es una religión de huida del mundo; es decir, lo que se aspira en la doctrina de la reencarnación es alcanzar un estado de nirvana en el cual el sujeto se encuentra completamente integrado al orden cósmico. En ese sentido, el creyente oriental es como un recipiente del orden cósmico, y por tanto lo que busca es huir del mundo, de las pequeñeces del mundo, e integrarse a la gran armonía cósmica.

En el caso del puritanismo ascético lo que hay es una religión que fuerza a trabajar, a volcarse sobre el mundo para acrecentar la gloria de Dios en el mundo y para encontrar en ese vuelco sobre el mundo algún signo de la salvación.

O sea, la respuesta iría por el lado de que el puritanismo hace del racionalismo una actitud para insertarse activamente en el mundo, mientras que en el karma samsara el racionalismo es una herramienta para escapar del mundo y plegarse a un orden cósmico.

—Cuando usted señala que Weber temía la unión del Estado y de la empresa, y que dos ejemplos de esa fusión podrían ser el nazismo y el

comunismo de este siglo, ¿no será que hoy estamos yendo a una unión parecida, pero en el sentido opuesto, en que la empresa moderna está asumiendo funciones que antes desarrollaba el Estado?

—Efectivamente. Pero creo que el punto es si se puede o no caracterizar la racionalidad del Estado y de la empresa moderna en los términos de la burocratización y racionalización weberiana. No cabe ninguna duda que la empresa contemporánea se organiza sobre principios no tayloristas y básicamente posfordistas, como se discute en la sociología y la economía. Por otra parte, es evidente que el Estado moderno ha avanzado hacia formas de democracia social que tienen en su base y en su núcleo la defensa de los derechos básicos de la libertad de la persona humana. Entonces, si bien es perfectamente predecible una cierta invasión de la esfera privada en asuntos económicos, yo diría que, en primer lugar, es una recuperación de lo que fue siempre patrimonio de la actividad privada, y por otra parte diría que el tipo de empresa y el tipo de Estado actuales no obedecen a la caracterización que hace Weber de la empresa y del Estado burocráticos.

—*Los pensadores de la escuela de Francfort, por más que lo quisieron, nunca lograron deshacerse del fantasma de Weber. Marcuse, en una primera instancia, y después Habermas han reflexionado sobre las formas más sutiles de dominación, adoptando finalmente una posición divergente de la que acaba de señalar usted con respecto de la invasión de la burocracia industrial en la estatal, por llamarla de alguna manera. ¿No cree que el criterio más correcto es decir que las formas de dominación son elementalmente políticas y no económicas?*

—Sin lugar a dudas, también lo son. Creo que allí hay un tema que es especialmente sensible y muy importante: la presencia de Weber en la escuela de Francfort. La escuela de Francfort escribe en la Segunda Guerra Mundial, mientras que Weber lo hace en la Primera, y la escuela de Francfort es originalmente una escuela que viene del optimismo marxista —Marx es extraordinariamente optimista cuando joven—, y lo que hace esta escuela es matizar el marxismo con las tonalidades pesimistas de la sociología de Weber. En efecto, lo que hay ahí es un marxismo reinterpretado weberianamente. Es más, me atrevería a decir que la escuela de Francfort es mucho más weberiana que marxista.

Ahora, me parece que hay un elemento muy novedoso en el problema de la dominación expuesto por la escuela de Francfort, en un contexto básicamente cultural, que establece en definitiva una alianza entre Estado, industria y cultura —donde la cultura es otra empresa más. Sin embargo, sigo pensando que la dominación es de raigambre política, ya que esa es la esfera donde se ejerce el dominio legítimo o ilegítimo. Y, en el caso en que

los dominios tengan fundamentos ilegítimos en el espacio de la política, es altamente probable que se produzcan brutales tipos de dominación en otros espacios de la vida social, precisamente porque existe una ilegitimidad radical en el espacio real de la dominación.

—*¿No será que lo que Weber dice del destino, del Estado, de la sociedad y del hombre, no son sino supuestos y que estaríamos viviendo la culminación de un paradigma, y que, en realidad, deberíamos dejarnos llevar y empezar este nuevo paradigma, como lo postulan ciertas corrientes de la sociología y de la psicología transpersonal? ¿Pues, si no es así, en qué se fundamentan entonces esas corrientes que tanto auge tienen en este momento?*

—No en Weber, porque él es claramente un pensador preparadigma intelectual de hoy. Pero eso no significa que Weber represente el ocaso de un paradigma, esa son dos cosas totalmente distintas. En su diagnóstico del politeísmo, Weber es de una gran contemporaneidad. Por ejemplo, el concepto de pluralismo que utiliza Peter Berger en su análisis del problema del sentido en la sociedad contemporánea actual es ricamente heredero de este concepto weberiano del politeísmo cultural. Weber es prefreudiano, si se quiere, pero esto no quiere decir que sus libros de psicología de la religión no sean de una riqueza analítica extraordinaria. En cierta medida, se puede decir que la psicología social de Weber es pre y posfreudiana al mismo tiempo —porque entre medio desapareció el psicoanálisis. O sea, en muchos sentidos la obra de Weber, claramente, no es la exposición de un paradigma agotado, pero tampoco creo que Weber sea un pensador que esté en el origen de los paradigmas actualmente en boga en la sociología o en la psicología.

—*¿Cuál podría ser hoy el enemigo de la teoría de Weber, o qué desarrollo weberiano podría llegar a tener la sociedad occidental?*

—La mayor parte de la sociología moderna, a mi juicio, es enemiga de la sociología weberiana. Weber es un pensador serio y no un pensador débil, y lo que domina la teoría sociológica actual es el deseo de arrancar de la severidad del destino.

Mencioné en mi exposición que para Weber lo peor es el relativismo enclenque. Creo que eso es lo que caracteriza buena parte de la teoría sociológica contemporánea. O sea, lo que tomaría y recuperaría de Max Weber es, precisamente, su seriedad intelectual.

En esos términos, no me parece que Max Weber tenga adversarios importantes, sino que, por el contrario, diría que ha estado en el origen de los pensamientos más importantes de la sociología de la segunda mitad del siglo XX como es la teoría de Parson y actualmente en la teoría de Habermas.

—La racionalización que se puede observar en el proceso de burocratización en Latinoamérica no ha logrado ser tan eficaz como en Europa, debido, al parecer, a que no ha tenido la estructura valórica de la ética protestante. ¿Cabría pensar, por tanto, que en Latinoamérica nunca se va a alcanzar un capitalismo efectivo?

—Ciertamente, el proceso de racionalización no se desplegó en América Latina y eso es algo visible. Pero creo que el modelo del capitalismo se independizó hace tiempo de sus presupuestos ascético-protestantes. Hoy día es posible constituir una sociedad de desahorro interno y capitalizarse vía ahorro externo. O sea, hay una globalización tal de la economía que si un país desahorra, y sin embargo ofrece algún atractivo para inversionistas extranjeros, puede generar un nivel de recursos, por la vía de inversiones extranjeras, que le permitiría mantener una economía con niveles sensatos o buenos de inversión.

A lo que voy con ese ejemplo, es que hoy día la operación de una economía capitalista se ha desvinculado de los supuestos puritanos y racionales que tuvo en su origen. En cierta medida, hoy el capitalismo es racionalidad en el sentido de cálculo, es decir, es un *know how* de administración que puede ser obtenido por cualquiera y que no requiere, por ende, de un proceso de metodización y racionalización de la propia vida, sino de un buen proceso de educación.

En ese sentido, nosotros tenemos claramente una organización de corte racional-administrativa que puede convivir perfectamente con una sociedad cuyas personas no se han racionalizado en la forma de conducir su vida. Y creo que esto es bastante visible en nuestra sociedad.

—A lo que me refiero es que el capitalismo en Latinoamérica crea tal vez contradicciones económicas o valóricas que no se observan en países como EE.UU., por ejemplo, donde sí existe el capitalismo y donde, quizás, si bien éste se ha independizado de la ética protestante, aún tiene ese fundamento básico. Da la impresión, entonces, que Latinoamérica no va a superar nunca esas contradicciones porque no tiene una base moral como la de EE.UU.

—Yo me atrevería a decir que en Estados Unidos el capitalismo crea un conjunto de contradicciones enormes y que en el momento que EE.UU. logre superar esas contradicciones, se va a parecer a nosotros; porque nosotros, precisamente, podemos hacer convivir el capitalismo con nuestra cultura. En Estados Unidos, en cambio, el capitalismo se desancló de la cultura puritana que le dio origen, y hoy se ve envuelto en una difícil convivencia con la cultura del consumo, del placer, de conductas irracionales, etc. Esa es la contradicción que se observa en Estados Unidos.

Como nosotros no tuvimos nunca ese sustrato puritano, siempre hemos vivido el capitalismo al interior de una cultura del derroche, del gasto, de lo no ascético, etc. Yo espero que los norteamericanos, efectivamente, logren resolver sus problemas y alcancen el nivel de madurez que hemos logrado nosotros.

—*Es interesante ver las posibilidades de aplicar el pensamiento weberiano al tema de la identidad cultural latinoamericana, e intentar establecer hasta qué punto ese pensamiento nos sirve como marco de análisis. Si, desde el punto de vista de las instituciones, asumimos que hay un proceso que camina de la mano entre racionalización social y burocracia, ¿cómo podría explicarse, desde Weber, la divergencia que se da en Latinoamérica entre la burocracia —sobre todo la burocracia que a partir del siglo XVIII impulsan los borbones y que nosotros heredamos— y una baja racionalización social*?

—Weber es un gran pensador de Europa, pero América es un continente que siempre le fascinó y que nunca logró comprender cabalmente.

Cuando digo América me refiero tanto a Norteamérica como a Sudamérica, aunque todas sus referencias a América son a Norteamérica. Es interesante la pregunta porque nos plantea la incapacidad de Weber para admirar y comprender América.

En Europa, la burocracia estatal ha sido el sustento básico del orden político desde la constitución del Estado moderno, después que las guerras religiosas devastaron el continente europeo. Europa restablece su orden político bajo el amparo del Leviatán —el dios mortal al que después del Dios inmortal debemos nuestra vida, decía Hobbes refiriéndose al Estado.

Max Weber es un pensador europeo y, por ende, sabe que la vida europea descansa básicamente sobre el Estado. Pero eso no sucede en Norteamérica, donde la vida civil desempeña probablemente un papel mucho más relevante que el Estado, ni sucede en Sudamérica, y ni siquiera, me atrevería a decir, en Inglaterra. Eso lo advirtió Tocqueville en su libro *La democracia en América*, donde dice que la asociatividad norteamericana era mucho más relevante que el Estado como capacidad de organización de la sociedad. Esto es, el Estado norteamericano descansaba sobre una capacidad "asociativa" de la ciudadanía. Y asociatividad es, en cierta medida, la capacidad de encontrar intereses comunes.

En el caso de nuestra cultura latinoamericana, yo diría que somos débiles en asociatividad pero muy fuertes en sociabilidad, es decir, en la capacidad de encontrarnos sin que necesariamente medien intereses.

La sociabilidad es la capacidad de encontrarse, de convivir por el solo hecho de estar con otro. En ese sentido, en América Latina el Estado

no ha organizado nunca las formas de sociabilidad, y en cierto modo nuestras sociedades están articuladas desde abajo por principios de sociabilidad que el Estado no interrumpe, pero de los cuales claramente profita. En cambio, en el caso norteamericano imperan los principios de asociatividad. Y en Europa, por otro lado, el Estado ha tenido que imponer el orden de la convivencia por razones de diferenciación religiosa y de guerras religiosas.

Por eso es que las burocracias han podido convivir en América Latina con nuestra sociabilidad, pero no han producido una sociedad racional. Por el contrario, ha sido la sociabilidad latinoamericana la que, con mayor frecuencia, ha logrado corromper la burocracia. La lógica de la sociabilidad es la lógica del compadrazgo, de los favores, de la lealtad a las personas. Y eso es, precisamente, lo que caracteriza a la forma más típica de los gobiernos latinoamericanos del siglo XX, a saber, los populismos: el peronismo, el varguismo en Brasil, el aprismo de Alan García hasta hace muy poco tiempo... Es la existencia de una burocracia estatal corrompida por los principios básicos de la sociabilidad que impera en la sociedad; es decir, la capacidad de relacionarse entre las personas, el deberse mutuamente favores y la figura básica de la sociabilidad: la figura del gasto, del dar, del derroche, de la fiesta. Éstas son algunas de las características esenciales de los gobiernos populistas latinoamericanos, que siempre han terminado con crisis de hiperinflación descomunales porque han gastado mucho más que el producto geográfico bruto del país.

En suma, diría que lo que se ha producido en América Latina es la coexistencia de burocracia con sociabilidad. Pero en lugar de que las burocracias racionalicen a la sociabilidad, ellas han sido permeadas por estos principios de la sociabilidad latinoamericana, dando lugar a esta forma tan típica de ejercicio político de la región que es el populismo.

—Usted mencionó a Kafka en su exposición, ¿qué semejanzas ve entre Weber y Kafka y cuál sería la influencia que pudo haber ejercido uno en el otro?

—Bueno, hay una semejanza importante entre Weber y el libro más conocido de Kafka, *La metamorfosis*. Es evidente que esa imagen pies arriba, atrapado por esa caparazón, es la imagen weberiana de “la jaula de hierro”, de ese hombre que está absolutamente desesperado porque no puede deshacerse de una caparazón que no es de él, y con la cual se despertó.

Esa es la imagen que uno podría recuperar de Max Weber en Kafka: “la jaula de hierro”, que no es nuestra. De repente, nos amanecemos con ella de tanto racionalizar. □